

Problematika Pembaharuan Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia

Imron Mustofa
Sekolah Tinggi Agama Islam YPBWI Surabaya
Email: stofa27@yahoo.com

Abstrak

Diskusi tentang pemikiran Islam di Indonesia selalu saja menjadi rangkaian proses berkesinambungan yang tiada habisnya. Alasannya simple, yaitu guna menjaga dan memelihara universalisme Islam dari penyelewengan yang mungkin terjadi. Dalam perkembangannya rangkain ini, mengalami tarik ulur pemaknaan, ada yang tetap kekeh pada kesatuan antara Islam dan pemikiran keIslaman, namun ada juga yang ingin membaginya kedalam dua entitas yang berbeda. Artikel ini hadir guna menyuguhkan jawaban tegas, atas permasalahan ini, sembari mencoba memaparkan beberapa konsekuensi yang mungkin dari perselisihan ide tersebut. Dari pembacaan, *tajdīd* mengalami tarik ulur pengertian. Ada yang mendefinisikannya sebagai suatu proses mengekstrak nilai-nilai yang sejati melalui pemahaman yang benar, berdasar teks, tanpa mengkultuskan konteks perubahan zaman sebagai causa prima. Di lain pihak, pihak penantang ide tersebut mencoba menempatkan gagasan-gagasan pembaharuan yang berkisar; pentingnya kontekstualisasi *ijtihād*; rasionalitas dalam pembaruan; pro pluralisme sosial dan agama; serta eliminasi agama dari sosio-politik. Konsekuensi logis dari gagasan yang disebut terakhir adalah lahirnya pandangan bahwa Islam perlu diperbaharui, agar lebih bersahabat terhadap konsep-konsep pluralisme agama, relativisme dan dekonstruksi metode pengambilan hukum, bahkan juga haru berani menyatakan bahwa produk pemikiran cendekiawan terdahulu sudah tidak lagi valid, dan perlu reformulasi ulang agar sesuai konteks kekinian.

Kata kunci: *tajdīd*, gerakan pembaharuan, relativisme, kontekstualisasi, *ijtihād*

Pendahuluan

Ada beberapa pihak yang mengklaim Islam di Indonesia saat ini tengah mengalami fase kejumudan. Dampaknya, jadinya beberapa penyimpangan dalam masalah agama, yang secara umum terbagi kedalam dua hal; penyimpangan pola pikir dan praktek ritual. Meskipun kedua penyimpangan itu sangat meresahkan, namun yang disebut pertama sejatinya

merupakan masalah yang sesungguhnya. Sebab, hal ini akan menyebabkan penyelewengan prinsip normatif dalam tingkah laku dan akhlak. Sedangkan pelakunya sendiri tidak mengetahui bahwa apa yang ia lakukan tidak seperti yang seharusnya dilakukan. Ia sangat mungkin mengira kesalahan sebagai kebenaran, atau sebaliknya kebenaran sebagai kekeliruan. Ini disinyalir lahir sebagai dampak dari “mandek” nya semangat pengkajian Islam yang dinamis dan terus berkembang. Oleh karenanya, tidak sedikit dari Muslim Indonesia sendiri yang mencoba meneriakkan ide pembaharuan pemikiran Islam atau biasa disebut *tajdīd*. Meskipun ide ini mendapat respon yang cukup baik, pada kenyataannya dalam memahami makna pembaharuan, para cendekiawan Muslim terpecah kedalam dua kelompok besar. Sebut saja kelompok “klasik” dan kelompok “sekular”.

Kelompok klasik ingin mencoba mengaplikasikan *tajdīd* melalui proses yang berorientasi pada pelurusan pemikiran dan pemahaman keagamaan dengan merujuk kembali pada *turath* peninggalan cendekiawan terdahulu. Slogan utama kelompok ini adalah kembali kepada dasar Islam yang tertuang dalam Qur'an dan Sunah. Sedangkan kelompok kedua mendoba mengangkat semangat liberalisasi agama yang mengharuskan perubahan radikal dalam pemikiran keagamaan dengan mengadopsi ide-ide “baru” dari sejarah peradaban lain yang dinilai sesuai konteks kekinian (kontekstualis) sebagai upaya untuk menyesuaikan ajaran agama dengan perubahan zaman. Ide kedua ini mulai berkembang luas di Indonesia semenjak pertengahan akhir abad ke-20. Salah satu tokohnya adalah Nurcholish Madjid, yang mengajak umat Islam untuk meniru kemajuan peradaban Barat melalui pembaharuan model interpretasi ulang atas doktrin ataupun prinsip-prinsip mendasar dalam agama agar menjadi lebih “ramah” terhadap perunahan zaman. Ide ini tidak begitu saja berjalan mulus sebab kelompok yang disebut klasik juga melakukan perlawanan terhadap perkembangan ide ini.

Oleh karena itu, artikel ini hadir guna mengelaborasi lebih lanjut permasalahan-permasalahan seputar pembaharuan pemikiran keIslaman di Indonesia. Khususnya strategi yang ditawarkan serta dampak yang mungkin lahir dari cara pandang seperti itu. Namun, untuk mencapai kesatuan pemahaman tentang pembaharuan perlu kiranya tulisan ini diawali dengan penjelasan singkat mengenai definisi dari gerakan pembaharuan dalam Islam.

Definisi

Secara leksikal istilah pembaharuan sejatinya merupakan terjemahan dari kata *renew* dalam bahasa Inggris, dalam bahasa Arab disebut *tajdīd*. Terma *tajdīd* sendiri merupakan turunan dari kata *jayyada* (جَدَّدَ) dengan asli *jadīd* (جَدِيدٌ). Istilah yang disebut terakhir ini memiliki konotasi “baru” lawannya *khāliq* (خَالِقٌ) atau usang. Adapun jika didapati istilah *jaddada al-*

shay' maka yang dimaksud dengan kalimat itu adalah menjadikan sesuatu baru, atau merubah suatu hal yang usang menjadi baru.¹ *al-Tajdīd* merupakan bentuk masdar, yang memendam konotasi proses pembaharuan. Sehingga apa yang dimaksud dengan *tajdīd* adalah suatu rangkaian pemikiran ataupun proses merubah atau merenovasi suatu hal yang sudah usang menjadi baru kembali.

Dalam mengartikan kata *tajdīd*, Busthami Said mencoba mengaitkannya dengan beberapa istilah seperti *ihyā'* (menghidupkan), *ba'th* (membangkitkan) ataupun *i'ādah* (mengembalikan).² Sehingga menurut Said *tajdīd* merupakan proses menghidupkan, membangkitkan ataupun mengembalikan sesuatu yang sudah usang, rusak ataupun kuno menjadi lebih hidup, baik dan lebih lebih. Di sini, kata ini mengandung pengertian proses menghindarkan, merenovasi, memperbaharui sesuatu yang rusak menjadi seperti keadaannya yang semula baik. Jadi menurut bahasa, kata *tajdīd* merupakan proses memunculkan kembali sesuatu yang telah usah, kedalam bentuknya yang terbaik sebagaimana dulu waktu masih baru. Selain itu, kata ini tidak mungkin untuk diartikan sebagai penciptaan sesuatu yang baru (*khalq*) dari ketiadaan (*'adam*). Kalo kita analogikan, *tajdīd* seperti memperbaiki sekolah ataupun bangunan yang sudah rusak dimakan usia, dengan cara menguatkan kembali pondasi serta bagian-bagian lain dari bangunan yang telah melewati batasannya, ini bisa juga dilakukan dengan menembel ataupun mengganti bagian-bagian yang telah hilang dengan sesuatu yang baru sehingga mampu menampilkan hal yang sejatinya telah layu, kuno dan rusak untuk tampak menjadi seakan-akan baru pertama kali dibangun dulu.

Adapun jika kata ini disandingkan dengan istilah pemikiran (*fikr*), maka ia sesuatu usaha untuk membangkitkan kembali pemikiran yang telah hilang tertelan zaman. Caranya dapat dilakukan dengan memberi warna baru atas beberapa poin pemikiran yang dipandang sudah tidak lagi sesuai dengan tuntutan zaman. Lantas pertanyaan selanjutnya, apakah hal ini juga dipandang relevan untuk diterapkan kepada agama (*tajdīd al-dīn*)? atau sebaliknya ia dapat mengancam bangunan agama yang sudah ada, karena di dalam proses "renovasi" selalu ada hal-hal yang dihilangkan dan diganti dengan yang baru? jika memang relevan di mana sajakah poin-poin yang mungkin untu mendapatkan sentuhan proses ini? Terlebih lagi apakah istilah ini pernah digaungkan oleh para cendekiawan muslim klasik? Atau hanya baru-baru ini saja terma ini muncul?

¹ Isma'il Ibn Hammād al-Jawhary, *Mu'jam al-Ṣiḥah* (Beyrut: Dār al-Ma'rifah, 2008), 157. Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 3 (T.t.: Dār Ṣādir, 2003), 316.

² Busthami M. Said, *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam*, terj. Mahsun al-Mundzir (Pusat Studi Ilmu dan Amal, 1992), 3.

Untuk menjawab beberapa pertanyaan di atas, setidaknya kita patut mengutip beberapa pendapat ulama yang tertuan dalam literatur klasik, kitab *ṭabaqāt* contohnya. Di sini secara umum para ulama klasik menjelaskan bahwa dalam beberapa kurun waktu selalu ada seorang muslim yang dianugerahi gelar *mujaddid*. Namun yang menarik, mereka tidak menyebut istilah *tajdīd* secara khusus, ini disinyalir karena dengan penggunaan istilah *mujaddid*, maka terma ini dinilai sudah mewaliki istilah yang dimaksud dalam penyebutan kata itu. Singkatnya, istilah *mujaddid* telah secara lugas dan jelas mengandung makna *tajdīd*. Yang menarik dari era ulama klasik adalah keengganan mereka untuk mempermasalahn apa pengetahuan ataupun definisi khusus dari *tajdīd*, namun mereka tampak lebih bersemangat membicarakan tentang siapa sang *mujaddid* itu. Ini juga bukan berarti bahwa para ulama salaf telah meremehkan ataupun menomorduakan pemaknaan istilah ini, sebab dalam beberapa keterangan lanjutan, para penerus mereka telah mensiratkan makna *tajdīd* sebagaimana dipahami oleh sang pendahulu. Hasilnya, meskipun istilah *tajdīd al-dīni* baru *massive* digunakan apa awal abad ke-20an, namun sejatinya dalam mendefinisikan istilah ini, para cendekiwan era itu terlihat banyak menyandarkan pengertiannya kepada beberapa pendapat ulama klasik.

Ibn al-Shākir contohnya, dalam karyanya yang berjudul *Tabyīn Kidhb*, ia mengutip beberapa komentar tentang hadits mengenai siapa saja *mujaddid* yang telah ada selama perjalanan sejarah Islam. Seperti pendapat Abū Sahl Aṣa'lūqī yang menggambarkan bahwa Allah telah mengembalikan agama ini kepada bantuk aslinya melalui peranan beberapa ulama seperti; Ahmad Ibn Hambal, Abu Hasan al-Ash'ari dsn sebagainya.³ Meskipun dalam kutipan tersebut, Abū Sahl tidak menyebutkan apa atau bagaimanakan definisi dari *mujaddid*, namun ia telah menyebutkan nama-nama yang dinilai telah menyandang gelaran tersebut. Dari nama-nama inilah tampaknya definisi dari *mujaddid* ataupun *tajdīd* dapat dilacak. Definisi yang dapat kita temukan secara singkat tidak lain adalah, bahwa seorang *mujaddid* dalam urusan agama adalah orang yang berusaha mengembalikan ajaran agama kepada keadaannya yang semula, terutama pada masa keemasan Rosul dan para Sahabat ataupun tabi'in atau dapat kita sebut dengan generasi salaf.

Sedikit berbeda dengan Ibn Al-Shākir, al-Mawdūdī mencoba mendefinisikan *tajdīd* sebagai suatu proses purifikasi atau pemurnian Islam dari pandangan-pandangan ataupun paham *jāhiliyyah*. Penggunaan istilah *jāhiliyyah* oleh Mawdūdī didasari, penilaiannya bahwa ia diklasifikasikan kedalam dua fase. Pertama, *mahḍah* yang memandang alam semesta ada

³ Ibn Al-Shākir, *Tabyīn Kidzbi al-Muftarī fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-'Ash'ārīy* (Kairo: Maktabah al-Azhariyah li al-Turath, 1999), 53. Keterangan ini dapat kita jumpai sumbernya dari hadits yang diriwayatkan Abū Dawūd Sulayman ibn al-Asy'ats al-Sijistany, *Sunan Abī Dawūd* (Beyrut: Dār Ibn Ḥazm, 1998), hadits no. 4291, 648.

dengan sendirinya tanpa ikut campur suatu apapun. Kedua *al-shirk*, yaitu bentuk lanjutan dari fase pertama, yaitu oleh karena alam ada dengan sendirinya maka tidak ada sesuatu yang disebut Tuhan, agama ataupun doktrin, aturan dan norma-norma yang menjadi barometer kehidupan manusia dan alam semesta secara luas. Oleh karena itulah, ukuran dari segala sesuatu menurut sikap *jāhiliyyah* adalah ketercapaian materi dan pemenuhan ego dan ambisi yang dimiliki. Artinya apa yang dimaksud dengan *tajdīd al-dīn* oleh Mawdūdī adalah suatu proses penyingkiran nilai-nilai *jāhiliyyah* yang menempel dalam agama Islam, dan kemudian menggalakkan kembali implementasi *akhlāq* Qur'an dan sunah sebagaimana dilakukan oleh para salaf soleh dalam rutinitas keseharian mereka.⁴

Menurut Muhammad 'Imārah, ada beberapa kitab yang telah menjelaskan masalah *tajdīd* secara komprehensif, seperti *ḥayd al-Qadīr* dan 'Awn al-Ma'būd. Kedu karya tulis tersebut menurut hemat Imārah telah membicarakan posisi *mujaddid* sebagaimana disinyalkan oleh Rosul.⁵ Ibn Qayyim melihat apa yang diharapkan dari istilah *tajdīd* adalah penghidupan kembali segala elemen-elemen dalam pengamalan Qur'an dan sunah yang telah hilang ataupun telah keluar dari paten keduanya.⁶ Artinya *tajdīd* niscaya akan menampakkan dirinya bilamana umat ilmu dan sunnah telah mengalami dekadensi yang parah, dan di lain pihak perbuadan bid'ah dan kebodohan telah meraja lela. Pernyataan ini diperkuat dengan pendapat Ibn Taymiyyah yang menilai hadits tentang *mujaddid* telah mengelaborasi lebih jauh pemaknaan hadits lain yang menjelaskan bahwa Islam lahir dan akan berakir dalam keadaan asing (*ghurabā*).⁷ Tidak ketinggalan, al-Attas salah seorang cendekiwan muslim kontemporer melalui karyanya "Islam dan Sekularisme", mencoba merumuskan bahwa apa yang dimaksud dengan *tajdīd* adalah suatu proses perubahan dan pembangunan kembali menuju kemajuan yang sesuai dengan pakem cara pandang Islami (*Islamic worldview*) yang selalu merujuk dan mengkaji ulang Islam sebagaimana diajarkan dan diamalkan Nabi dan para generasi setelahnya.⁸

Dari beberapa keterangan di atas setidaknya kita dapat menarik beberapa poin penting. *Pertama*, dari segi praktis *tajdīd al-dīn* dapat diartikan sebagai sebuah gerakan pemurnian Islam, yang mencakup penerapannya dalam segala perilaku dan pemahaman dalam mengkaji Islam

⁴ Abū al-A'lā al-Mawdūdī, *Tārīkh Mūjaz Tajdīd al-Dīn wa Ihya'ih* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1964), 14-26.

⁵ Muhammad 'Imārah, *Dalīl al-Imām Ilā Tajdīd al-Khitab al-Dīn* (Kairo: Maktabah Hay'ah al-'Āmmah al-Miṣriyyah, 2003), 33.

⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 'Awn al-Ma'bud Sharh Sunan Abi Dawud, vol. 11 (Madīnah: Maktabah al-Salafiyah, 1969), 386.

⁷ Muhammad 'Imārah, *Dalīl al-Imām*, 8.

⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme* (Bandung: Institut Pemikiran dan Pembangunan Islam (PIMPIN), 2010), 110.

lebih dalam. Pemurnian ini didapat dari pengembalian Islam kepada ajaran awalnya, yaitu Islam sebagaimana dijalankan oleh Rosul dan generasi setelahnya. *Kedua*, dalam segi intelektual gerakan *tajdīd* dapat diartikan sebagai usaha menghidupkan kembali semangat keIslaman generasi awal, dan merumuskan dalam sebuah pola pikir yang sesuai dengan pakem ajaran Islam. Ini dapat dilakukan melalui usaha mengembangkan kembali aktualisasi teks dalam segala aspek realita keseharian seorang muslim. Singkat kata, *tajdīd* adalah suatu proses mengembalikan Islam sebagai agama, norma, etika, estetika dan cara pandang hidup kepada keadaan para generasi awal, yang mana pemahaman mereka masih murni belum terkontaminasi unsur-unsur *jāhiliyyah*.

Realisasi Pembaharuan dalam Sejarah Islam

Jika kita menelaah kembali realita kehidupan ulama terdahulu, maka kita akan menemukan –setidaknya, bagaimana cara mereka menerapkan konsep *tajdīd* ini. Secara umum, gerakan pembaharuan yang dilakukan para cendekiawan Muslim dari generasi ke generasi sering diidentikkan dengan gerakan “bersih-bersih” Islam dari penyimpangan baik dalam segi pola pikir maupun praktek ritual keagamaan.⁹ Meskipun dilakukan dengan tujuan yang sama, proses pembersihan ini tampak dijalankan dengan cara yang beraneka ragam, yang di dalamnya terdapat suatu kontinuitas keseragaman aspirasi dan misi yang mendasari setiap usaha *tajdīd*.

Dalam aktualiasanya usaha ini menuai berbagai macam reaksi, dalam bentuk gerakan ataupun gagasan-gagasan baik itu mendukung ataupun mengancam gerakan ini. Sebut saja apa yang dilakukan al-Ghazali dalam membaharui model ide dan pemikiran para filosof saat itu yang ia nilai telah mengalami penyimpangan baik dalam bentuk pemahaman maupun bentuk perbuatan. Dari segi pemikiran, melalui karyanya yang berjudul *tahāfut al-falāsifa* ia tampak mencoba mendekorasi ulang pemikiran para filosof utamanya mengenai masalah-masalah teologis yang bertentangan dengan akidah Islam secara umum. Di sini al-Ghazali menilai para filosof telah terjebak dalam pemikiran filsafat perenialis model Yunani kuno, yang memang dari awalnya tidak berangkat dari kehidupan religus. Ini jelas dinyatakan sulayman Dunya yang secara tegas menyatakan, bahwa filosof adalah orang-orang yang bersandar pada akal dalam perilaku kehidupan praktisnya, mereka semua menetapkan kesimpulan mereka berdasar hipotesis (*dhann*) dan estimasi (*takhmīn*), tanpa ada verifikasi keyakinan. al-ghazali kemudian menyadari bahwa menggiring akal menuju kepentingan ini berarti pemaksaan terhadapnya aras sesuatu yang di luar

⁹ Busthami. M. Said, *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam*, 68.

kemampuannya. Ia juga menyadari bahwa cara akal memahami persoalan matematika tidak bisa diterapkan pada persoalan ketuhanan.¹⁰

al-Ghazali tidak selalu “mengkambinghitamkan” penggunaan rasio dalam pemahaman keagamaan. Ini tampak dari apa yang menjadi konsep al-Ghazali adalah perhatian terhadap kelompok-kelompok *ta’limiyyah*, yang gemar mengatakan bahwa “sesungguhnya akal tidak bisa dijamin aman dari kesalahan. Maka tidak bisa dibenarkan mengambil hakikat ajaran agama darinya.”¹¹ Di sini, al-Ghazali secara tegas mempertanyakan, seandainya akal tidak berperan dalam lantas bagaimana seseorang dapat memahami agamanya? Atau jika seandainya kebenaran akal mutlak tidak luput dari kesalahan apakah semua yang dihasilkan kontemplasi akal selalu salah? Pertanyaan selanjutnya adalah dari mana seseorang akan mengambil ajaran agamanya dalam sebuah bingkai yang meyakinkan? Selain itu, sikap lain ditunjukkan al-Ghazali atas pendekatan sufistik. Di sini metode sufistik yang hanya menegaskan supaya kembali pada pembersihan murni (*tahhīr mahdh*) dari segala yang ada di sekitar, pemurnian (*tasfiyyah*) ataupun kecerahan (*jilā’*), kemudian persiapan (*isti’dād*) dan penantian (*intiḍār*). Dinilainya telah mengaburkan esensi dari ajaran Islam itu sendiri. Sebab Islam menurutnya dibangun di atas pondasi iman dan amal. Kepercayaan yang baik dan benar harus dimanifestasikan kedalam sikap bersosial-masyarakat, bukan malah meninggalkannya begitu saja.¹²

Selain itu dari segi praktek ritual keagamaan, melalui *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*-nya, al-Ghazali juga tidak luput menyertakan kritik tajamnya. Utamanya, dalam permasalahan yang dialami para sufi (tasawuf) yang cenderung mengalienisasikan dirinya dalam rangkaian ritual-ritual keagamaan yang ia nilai palsu serta penampilan mereka yang cenderung kuno bahkan kumuh.¹³ Lontaran-lontaran ide tajamnya bertujuan “menghabisi” pandangan-pandangan yang melihat bahwa manusia mampu mencapai pada tingkatan di mana ia tidak perlu lagi melakukan *‘ibadah jasmāniyyah*. Yaitu sebuah pemahaman yang bermuara pada satu ungkapan yang hanya mengedapankan unsur spiritual tanpa memperhatikan aspek-aspek praktis “badaniyah”.

Selain itu, gerakan pembaharuan juga dapat kita temukan dalam gerakan sosial dan pendidikan. Gerakan pembaruan dapat di Mesir sekitar akhir abad ke-19. Tepatnya melalui gerakan “literasi” Jamaluddin al-Afghani. Di Kairo, al-Afghani yang awalnya menjauhi dunia perpolitikan

¹⁰ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Sulayman Dunyā (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.), 26.

¹¹ Ibid., 27.

¹² Ibid., 29.

¹³ Majid ‘Irsan al-Kilani, *Misteri Masa Kelam Islam dan Kemenangan Perang Salib*, terj. Asep Sobari et. al. (Bekasi: Kalam Aulia Mediatama, 2007), 78.

untuk kemudian hanya mendalami sastra Arab, akhirnya secara langsung turut serta dalam kancah sosial politik. Melalui majalah mingguan dengan tema *al-‘Urwah al-Wuthqā*.¹⁴ Bahkan melalui artikel mingguan ini pulalah, al-Afghani mampu memobilisasi masyarakat luas untuk menerima idenya yang anti imperialisme. Ide utama yang ia gaungkan adalah perlunya satu kesatuan antara negara Islam yang mampu menanggulangi ancaman kolonialisme asing. Di sini tampak jelas bagaimana al-Afghani berusaha mengembalikan Islam dalam satu ide persaudaraan yang kuat. Ini timbul tidak lain dari pengamatannya bahwa para elit politik pemerintahan di setiap negara yang berpenduduk muslim cenderung berusaha “malanggengkan” kepemimpinannya masing-masing dan kurang sigap dalam menanggapi problematika negara Islam lainnya.

Dari uraian di atas tampak bahwa berbagai macam usaha pembaharuan pemikiran dan praktek keagamaan telah banyak dilakukan oleh para pendahulu kita. Usaha-usaha itu dapat kita nyatakan sebagai suatu contoh, cara atau gambaran baku yang menerangkan bagaimana lika-liku pelaksanaan *tajdīd* dalam suatu hal tertentu, khususnya bagaimana para cendekiawan muslim memformulasikan ide pembaharuan mereka dalam bentuk pemikiran dan perbuatan. Meskipun beragam cara disuguhkan, namun sejatinya semua contoh yang disajikan dapat kita kerucutkan kedalam satu hal, yaitu; usaha memperbaiki, mengembalikan dan membetulkan segala macam penyimpangan. Tujuannya, membersihkan agama dari paham-paham yang merusak, serta memperbaiki tata sosial, ekonomi, pendidikan dan seluruh aspek lain yang berkaitan langsung dengan segala sendi kehidupan manusia.

Akar Sekularisasi sebagai Gerakan Pembaruan Islam di Indonesia

Jika kita telisik secara mendalam, gerakan sekularisasi di Indonesia, maka akan kita temui kenyataan bahwa tunas gerakan ini telah ada sejak era penjajahan Belanda. Meskipun demikian, “gong” resmi masuknya gerakan ini di Indonesia dapat kita sematkan pada sambutan singkat Nurcholish Madjid pada 3 Januari 1970. Melalui sebuah tulisan yang tidak lebih dari 5 lembar, ia menggaungkan sebuah “*Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam*” melalui sebuah ide dengan tema utamanya sekularisasi. Ide utamanya mencakup tiga hal: sekularisasi, kebebasan berpikir, dan sikap terbuka disertai gagasan tentang perkembangan.¹⁵ Tokoh yang akrab disapa cak Nur

¹⁴ As‘ad Namir Buṣūl, *Sheikh Muhammad Rashīd Riḍā's Political Activities: A Struggle for the Revival of an Orthodox (Salafi) Islamic State* (Berkeley: University of California, 1974), 44-47.

¹⁵ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), 18. Nurcholish Madjid, *Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat* (versi pdf, 1970), 2-3.

ini, mencoba mengatakan bahwa *tajdīd* ajaran Islam tidak mungkin dilakukan tanpa adanya pelepasan individu dari nilai-nilai yang ia sebut tradisonal dan menggantinya dengan hal-hal yang lebih *future oriented*.¹⁶ Pertanyaan selanjutnya, apakah sebenarnya sekularisasi yang dimaui oleh Madjid di sini?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, kita perlu mengutip pernyataannya dalam artikel pendeknya yang berjudul “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat”. Di situ cak Nur mendefinisikan sekularisasi sebagai sebuah pembebasan. Yaitu, suatu pembebasan agama dalam individu dari pemikiran keagamaan yang merupakan hasil olah pikir setiap orang yang sarat akan perubahan. Sasaran utama ide Madjid ini adalah dunia perpolitikan yang berkembang saat itu. Melalui slogannya “Islam Yes, Partai Islam No” ia secara tegas telah mencoba “membebaskan” sosial masyarakat dari Islam yang merupakan kontemplasi masing-masing individu. Hasilnya kehidupan sosio-politik dipisahkan dari dunia keIslaman. Masyarakat menjadi mandiri dan terbebas dari agama Islam, di saat yang sama Islam menjadi hanya sebatas ritual keagamaan dalam masing-masing individu.¹⁷ Singkat kata, apa yang dimaksud Madjid sebagai sekularisasi tampaknya lebih kepada suatu usaha pembebasan Islam dari hal-hal yang berbau bid’ah, khurafat dan praktek syirik yang berupa politik dan pemeritahan.

Lebih dari itu, ada satu pernyataan unik yang dilakukan cak Nur dalam menyikapi hubungan antara Islam dan budaya masyarakat yang berkembang. Ia menyatakan bahwa nasib Islam yang dibawa-bawa kedalam perpolitikan sama halnya seperti Kapitalisme modern yang mencoba menggunakan simbol-simbol keagamaan sebagai merek dagang. Jika hal ini terjadi, -lanjutnya, maka dunia fiqh hanya akan menjadi barang rebutan antar pihak yang berkepentingan yang puncaknya akan melahirkan sistem teosentrisme yang dipenjara dalam sikap otoritarian.¹⁸ Ungkapan ini tampak jelas ingin melegitimasi ide pemisahan agama dari dunia sosio-politik, dengan menjadikan penyalahgunaan Islam oleh oknum-oknum tertentu sebagai alat mencapai “proyek”nya masing-masing. Singkat kata, pendapat Madjid ini, seakan ingin mengatakan kalau fiqh ataupun Islam secara umum akan menjadi berstandar manusia sebagai ukurannya jika ia dibawa masuk kedalam dunia sosio-politik. Oleh karenanya, tindakan yang paling tepat - menurut Madjid, adalah mengisolasi Islam dari dunia yang akan

¹⁶ Nurcholis Madjid, *Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam*, 2.

¹⁷ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, 258-259.

¹⁸ Nurcholish Madjid, “Pijakan Keimanan bagi Fiqih Lintas Agama” dalam *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif –Pluralis*, ed. Mun’im A. Sirry (Jakarta: Paramadina, 2004), 134. Dawam Rahardjo, *Pengantar Dekonstruksi Islam Madzhab Ciputat*, ed. Edy A. Effendy (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999), xxvi.

merendehkan Islam itu sendiri, alias memisahkan Islam dari ranah sosial, sembari membiarkannya tumbuh berkembang dalam diri masing-masing individu.

Terlepas dari bagaimana respon yang dihadapi Madjid, di sini dapat kita katakan bahwa Madjid merupakan *founding father* atau minimal “aktor yang meresmikan” gerakan “pembaruan” pemikiran Islam di Indonesia. Ide ini memang awalnya tumbuh dan berkembang dalam diri Madjid, sebagai dampak pengamatannya terhadap situasi umat yang berkembang saat itu. Di mata Madjid, kaum muslim Indonesia tengah mengalami masa kejumudan akut dalam pemikiran yang disebutkan disorientasi mereka dalam meletakkan Islam dan aspek-aspek sosial masyarakat luas. Bahkan ia tidak ragu mengatakan bahwa kondisi ini dialami masyarakat muslim Indonesia, disebabkan sikap utopis mereka terhadap kejayaan masa lalu Islam di Indonesia khususnya, yang akhirnya menyebabkan cara pandang mereka yang selalu ingin mempertahankan hasil pemikiran keagamaan di masa silam dan ingin menerapkannya pada zaman ini. Sikap ini dinilai Madjid telah keliru, sebab produk pemikiran pada masa lampau tidak mungkin begitu saja diterapkan di era ini, sebab banyak aspek yang tidak lagi sama, atau bahkan cenderung bertentangan antara masa lalu dan masa kini. Oleh karena itu, liberalisasi atas ajaran dan pemikiran-pemikiran Islam, menurut cak Nur perlu dilakukan. Yaitu, liberalisasi dari kejumudan, kemunduran, sikap utopis masa silam dan mengarahkan orientasinya kepada masa depan. Secara tegas ia menulis “diperlukan suatu proses liberalisasi. Proses itu dikenakan pada ajaran-ajaran dan pandangan-pandangan Islam” yang ada sekarang”.¹⁹

Model pembaharuan semacam ini bukan tanpa akibat, salah satu dampak dari cara pandang seperti itu setidaknya akan menimbulkan bias penafsiran tentang Islam sebagai agama dan produk interpretasi manusia. Akhirnya akan digeneralisir kepada seluruh agama yang ada. Ide utamanya akan berkembang dari liberalisasi sosial masyarakat dari unsur-unsur agama ataupun memisahkan urusan agama dari aspek-aspek sosial, menjelma menjadi setiap pandangan keagamaan seseorang berlaku bagi dirinya masing-masing. Tidak ada yang punya otoritas untuk menyalahkan pandangan keagamaan orang lain atas dasar pemahaman individu tertentu. Sikap ini tidak lain merupakan cikal bakal dari apa yang disebut sebagai pluralisme agama, dengan ide utamanya doktrin bahwa semua agama merupakan seperti halnya jalan yang bermacam-macam menuju satu Tuhan yang sama. Hal ini juga dapat dimaknai sebagai persepsi yang menyatakan bahwa pemahaman keagamaan hanya berlaku bagi individu itu sendiri, sehingga kemajemukan personal akan melahirkan beragam penafsiran yang berbeda-beda. Akhirnya karena perbedaan yang sekian banyak inilah, butuh

¹⁹ Ibid., 206-207.

sebuah konsep yang mampu mengakomodir perbedaan itu. Konsep itu adalah konsep relativitas bagi seluruh pemeluk agama tidak boleh mengklaim apa yang ia pahami sebagai yang paling benar, atau semua harus meyakini bahwa semua pemahaman keagamaan yang dimiliki orang lain adalah valid. Singkatnya, -meminjam istilah Charles Kimball, agama yang memiliki *absolute truth claim* adalah agama yang jahat.

Sampai di sini, penulis menemukan satu benang merah antara ide pembaharuan yang dilontarkan cak Nur dengan tokoh-tokoh lain seperti Abdulkarim Soroush, Shabir Akhtar dan Abdullah Saeed. Meskipun menggunakan istilah yang berbeda, kesemua tokoh yang disebut cenderung melihat inti permasalahan dalam umat Islam dimulai dari satu “kepercayaan” yang sama, namun diinterpretasikan dalam bentuk yang berbeda-beda. Menurut mereka, ini wajar dan sah-sah saja. Sebab -dalam istilah Soroush, Islam tidak mungkin hanya diwakili oleh fiqh ataupun filsafata belaka. Padahal Islam mencakup aspek yang luas, tidak mungkin untuk tunduk hanya kepada salah satu aspek saja, yaitu fiqh. Jika ini terjadi, lanjut Soroush, maka aspek lain dalam Islam akan termarginalkan.²⁰ Singkatnya, ide nama-nama tersebut di atas, sepakat untuk mengatakan bahwa muslim seharusnya tidak lagi tunduk dan patuh pada satu interpretasi tunggal. Alasannya, pemikiran tiap individu tidak sama satu sama lainnya, semakin banyak individu yang dilibatkan maka semakin plural pula ide ataupun gagasan-gagasan, seorang muslim harus berfikir mondial, yang mampu dipahami dan diterima secara universal sesuai *common sense* masyarakat dunia bukan lagi sekedar tradisional dan sektarian. Keserasian gagasan mereka dapat kita analogikan dengan ungkapan “seperti orang buta yang ingin mengetahui gajah, jangan sampai hanya meraba telinga, belalai, ekor ataupun gadingnya saja”. Lebih dari itu, pandangan semacam ini akan melahirkan suatu konsep lain; relativisme yang berdampak pada perubahan metodologi *ijtihad*; dekonstruksi konsep wahyu; dan pluralisme agama yang menyerang pemahaman akidah seseorang.

Relativistas sebagai Metodologi Pengambilan Hukum

Sesuai penjelesan di atas, kita telah mengetahui bahwa *tajdīd* atau pembaharuan merupakan suatu istilah yang merujuk kepada hadits Nabi. Karenanya, ia diartikan sebagai proses atau usaha mengembalikan agama seperti keadaan semua, dengan poin utamanya berpijak di atas pemahaman yang benar tentang Qur`an dan sunah, sebagaimana telah dipraktekkan oleh

²⁰ Farough Jahanbakhs, *Islam, Democracy, and Religious Modernism in Iran (1953-2000); From Bāzargān to Soroush* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001), 148. George B. Grose, et al., *Tiga Agama Satu Tuhan* (Bandung: Mizan, 1999), xix. Imron Mustofa, “Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran al-Qur`an Abdullah Saeed”, *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 10, no. 2, (Maret 2016), 473.

generasi salaf soleh. Istilah ini menjadi jatuh dalam sebuah dilema, ketika “pemahaman yang benar” dengan merujuk kepada teks wahyu coba direlativkan dengan pernyataan bahwa pemahaman individu tentang Qur`an dan sunah adalah hasil kontemplasi pemikiran seseorang, yang tidak dijamin validitasnya. Ungkapan itu tampaknya sepele, namun berdampak besar, sebab jika pemahaman seorang ahl fiqh, hadits, ulama` besar ataupun para sufi dengan pendekatan *‘irfānīy*-nya direlativkan, maka kemana lagi seseorang harus menyandarkan pemahaman keagamaan? Apakah bisa semua orang memiliki kualitas yang sama dengan imam al-Shafi’i, Hambali, Malik dan Hanafi dalam memahami kandungan fiqh, atau seperti Imam Bukhari dan Muslim dalam urusan hadits atau dalam hal lainnya, seperti filsafat, bahasa, ulumul Qur`an dan sebagainya? Tentu pernyataan ini menjadi sangat diragukan.

Menyamakan seluruh tingkatan pemahaman para ahli fiqh, hadits, Qur`an dan sebagainya kedalam satu derajat yang sama, secara tidak langsung telah berusaha menghancurkan konsep otoritas keilmuan dalam Islam. Rangkaian pernyataan-pernyataan sebagaimana tersebut dapat kita rangkum dalam satu ide dasar, yaitu penegasan bahwa agama itu passive, dan tidak pernah berbicara tentang suatu permasalahan. Oleh karenanya, pemahaman tentang agama, pada hakekatnya hanyalah sebuah prasangka yang relatif dipengaruhi perubahan zaman dan kondisi. Ungkapan penutupnya, “tidak ada kontradiksi dalam agama, yang ada hanya perbedaan pemahaman tentang agama dan keagamaan”.²¹ Dengan semua pernyataan tersebut, paham relativisme secara tegas seakan ingin menyatakan bahwa agama itu komprehensif mencakup segala hal, namun pemahaman manusia tentangnya adalah yang serba terbatas, ini yang membedakan kenapa agama itu sakral sedangkan pemahaman atau produk interpretasi itu profan yang sangat mungkin mengandung cela.

Berangkat dari asumsi-asumsi itulah, kenapa penggerak paham relativisme mencoba mengatakan bahwa syari’ah hanyalah sebuah produk sejarah yang lahir sebagai anak keturunan dari pemahaman keagamaan oleh para pendahulu. Ia adalah produk interpretasi yang dilahirkan pada masa silam dengan situasi dan kondisinya yang sangat jauh berbeda dengan dunia modern saat ini. Oleh karena itu, apa yang dimau oleh pengikut gerakan ini sesuatu yang harus “baru” dan berbeda dengan apa yang sudah ada. Sikap menuntut hasil yang baru dan berbeda dari apa yang sudah ada inilah yang merupakan salah satu awal dari rusaknya cara berfikir. Dampaknya, segala sesuatu menjadi harus “dikontekstualisasikan” sesuai perkembangan zaman, pemahaman keagamaan baik tentang syari’ah ataupun hal lainnya menjelma

²¹ Pernyataan serupa dapat kita jumpai dalam karya Abdolkarim Soroush, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge”, dalam *Liberal Islam: A Source Book*, ed. Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998), 245-246.

harus sesuai konteks kekinian. Sikap di atas, secara tidak langsung telah “mendewakan” konteks sosia-kultural seiring perubahan dan perkembangan zaman. Ini terjadi karena, anggapan mereka bahwa semua berubah yang tidak berubah adalah perubahan itu sendiri.

Menyikapi hal ini perlu kita nyatakan di sini bahwa, tidak selamanya perbedaan situasi dan kondisi akan melahirkan hasil *istinbāt* hukum baru. Pernyataan bahwa kontekstualisasi sebagai suatu jaringan yang saling terkait antara suatu produk hukum dengan sosio-kultural atau interkonisitas antara teks dengan konteks fakta historis akan berdampak pada munculnya satu proses pembacaan, yang tentunya akan mempengaruhi hasil pemahaman yang ia capai, hanyalah separuh benar. Sebab jika perubahan fakta sosio kultural menjadi penentu utama, berarti teks Qur`an dan hadits akan mengalami perubahan redaksi karena yang menjadi tolak ukurnya bukan lagi kedua hal itu, tapi konteks sejarah. Artinya, konteks historis menjadi produsen teks-teks keagamaan, bukan sebagai objek kajian yang harus disesuaikan dengan “daftar” panduan yang telah tersurat baik secara implicit maupun eksplisit di dalam Qur`an dan sunah. Singkat kata, jika pandangan semacam ini terus dipegang, maka bukan mustahil Qur`an dan sunah menjadi sangat direlativikan, terlebih lagi pemahaman tentangnya, adapun konteks sosio-historis yang selalu berubah menjadi absolut-mutlak dan harus diikuti.

Lebih dari itu, jika seandainya relativisme itu dapat diterima, maka pertanyaan selanjutnya akan berputar pada bagaimana konsep relativitas ini harus dimanifestasikan kedalam cara berfikir yang kontekstualis sebagai disebut sebelumnya? Sejauh pembacaan penulis tentang pemikiran beberapa cendekiawan pendukung relativisme di Indonesia, tidak ditemukan satupun artikel atau karya tulis lain yang menyuguhkan jawaban yang relative memuaskan dari soal ini, meskipun ada beberapa yang tampak berusaha merumuskannya. Sebut saja, Nurcholish Madjid melalui, Harun Nasution dan Ahmad Wahib. Tokoh yang disebut pertama kali mencoba menawarkan tiga pendekatan yang harus dilakukan untuk menerapkan ide ini, yaitu; sekularisasi, kebebasan berpikir dan sikap terbuka disertai gagasan tentang perkembangan. Dalam prosesnya ia merumuskan dua fase yang harus dilewati; fase pelepasan diri dari nilai-nilai yang dianggapnya tradisional, dan fase reorientasi kepada masa depan.²²

Tampak mengamini ide Madjid, Harun Nasution mencoba menganalogikan proses seperti halnya gerakan modernisme di Barat. Melalui dekontruksi secara mendasar tentang paham, norma ataupun adat-istiadat yang sudah lama ada untuk disesuaikan dengan suatu baru yang dilahirkan dari rahim perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan modern di dunia

²² Nurcholis Madjid, *Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam*, 2-3.

Barat.²³ Yang membedakan kedua nama yang disebut pertama adalah jika Madjid tidak menyebut nama atau kelompok tertentu dalam Islam yang harus dijadikan panutan dalam gerakan pembaharuannya, Harun secara tegas menyebut aliran Mu'tazilah sebagai *center of figure*-nya. Ia menilai Mu'tazilah sebagai aliran telah terbukti mendorong kemajuan rasionalitas di dunia Islam selama masa keemasan dinasti Abasiyah, sedangkan Ash'ariyyah dinilainya sebagai penyebab kemunduran rasionalisasi di dunia Islam.²⁴ Tuduhan Harun yang mendeskreditkan Ash'ariyyah dan meninggikan Mu'tazilah tampaknya merupakan kesimpulan yang terburu-buru. Ia tampak melalaikan satu poin penting tentang penyebaran Islam ke dunia luas adalah Ash'ariyyah, termasuk kedalam wilayah bumi nusantara. Karenanya, tuduhan harun tersebut tampak berlebihan.

Selain itu, dalam ide pembaharuannya, Harun juga tidak segan untuk menolak autentisitas hadits Nabi. Ia pernah menegaskan bahwa oleh karena hadits Nabi tidak pernah dihafal ataupun dicatat sejak awalnya, maka muslim generasi ini tidak lagi mampu mengetahui mana hadits-hadits yang benar-benar valid dari Rosul, dan mana yang menurutnya dibuat-buat. Alasan yang ia suguhkan adalah, bahwa tidak pernah ada kesepakatan aklamatif oleh seluruh umat Islam mengenai tingkat orisinalitas hadits-hadits Nabi. Pernyataan seperti ini, hemat penulis tampak mengekor ide-ide yang dilempatkan orientalis Barat. Pernyataan serupa dengan penulis juga didapati dari tulisan salah seorang cendekiawan Muslim, Rasjidi. Melalui karya tulisnya yang berjudul "Koreksi Terhadap Dr. Harun Nasution, tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya," ia tidak segan untuk mengatakan apa yang dilakukan Harun melalui adopsi pendekatan dan penalaran model orientalis yang tidak menyukai Islam menjadi kuat adalah merupakan suatu bentuk usaha untuk menggoyahkan keimanan generasi muda.²⁵

Terlepas dari itu, Ahmad Wahib, sebagai nama yang disebut terakhir tampaknya juga memiliki peran dalam memasarkan ide ini. Dalam sebuah catatan harian yang dibukukan oleh Djohan Effendi, Wahid pernah berujar bahwa sejauh pengamatannya, Islam sebagai sebuah agama telah kehilangan sentuhannya dalam menyikapi gejala dan permasalahan-permasalahan dunia. Wahyu yang sebenarnya merupakan petunjuk dari Tuhan, menurutnya telah gagal disekularkan (dirasionalisasikan). Padahal -imbuhnya, jika kita ingin terbebas dari dunia yang mendewakan rasionalitas mutlak (sekularistis), maka sekularisasi petunjuk-petunjuk itu merupakan sesuatu yang tidak bisa

²³ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 11.

²⁴ Harun Nasution, *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1996), 154-155.

²⁵ H. M. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Dr. Harun Nasution, tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 32.

dihindari.²⁶ Pernyataan ini juga diperparah dengan ungkapannya bahwa sesungguhnya orang yang mengaku ber-Tuhan, namun menolak kebebasan berfikir sebebaskan-bebasnya termasuk mengenai eksistensi Tuhan, menurutnya telah menciderai bahkan menghina rasionalitas eksistensi Tuhan itu sendiri. Ujarnya “dia menghina Tuhan karena kepercayaannya hanya sekedar kepura-puraan tersembunyi.”²⁷ Statemen ini jelas merupakan sebuah justifikasi tentang makna kebebasan absolut, tanpa ada batas-batas apapun. Ungkapan ini jelas, bermasalah sebab bagaimana mungkin manusia bisa secara absolut bebas memikirkan apapun padahal dirinya sendiri memiliki batasan-batasan yang tidak bisa ia hindari. Batasan terhadap akal akan menghambat ia berfikir, batasan terhadap panca indera akan menghambat ia untuk beraktifitas begitu juga dengan hati, intuisi, niat dan beberapa hal lainnya. Oleh karena itu, justifikasi kebebasan melampaui batasan-batasan normatif pada hakekatnya hanyalah sebuah usaha yang tidak laing merupakan kloning dari pemikiran Barat yang mulai berkembang setelah terjadi “perceraian” antara sains dan agama. Barang kali inilah sebenarnya tujuan utama dari pernyataan Wahib bahwa mengaku ber-Tuhan, namun menolak kebebasan berfikir sebebaskan-bebasnya, adalah sebuah penghinaan kepada Tuhan.²⁸

Merangkum penjabaran di atas, dapat kita katakan bahwa relativisme yang diusung para pendukungnya pada hakekatnya merupakan ungkapan yang ingin mengatakan bahwa konteks sebagai latar belakang hadirnya suatu komunikasi. Oleh karenanya, segala macam hubungan timbal balik semacam ini selalu memiliki satu atau lebih pesan yang tersirat di dalamnya. Pesan ini menurut mereka adalah satu makna, namun berpotensi melahirkan berbagai penafsiran yang bermacam-macam sesuai konteks perkembangan zaman yang selalu berubah. Untuk mengekstrak makna kandungan dari pesan itulah dibutuhkan satu pendekatan yang disebut kontekstualisasi makna kandungan pesan, dengan ciri khas sikapnya yang mengedepankan relativitas pemahaman yang didapat. Sehingga dalam pandangan ini, sikap *ahistoris* dari satu pemahaman akan mengaburkan makna sebenarnya dari hal itu. Singkatnya, segala macam pemahaman tentang keagamaan harus selalu dikaji validitasnya setiap zaman dengan memperhatikan segala fenomena baik itu linguistik, fisik, sosial, epistemologis dan lain sebagainya,²⁹ yang berkaitan dengan maksud, informasi ataupun konteks peristiwa yang melatarbelakanginya.

²⁶ Djohan efendi, et. al., (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 2003), 37-41.

²⁷ Ibid., 5-9.

²⁸ Ibid.

²⁹ Imam Syaf'ie, *Retorika dalam Menulis* (Jakarta: Dependikbud, 1988), 126.

Dekonstruksi Konsep Wahyu.

Dampak logis dari pembaharuan model “relativis” sebagaimana dijelaskan di atas adalah perubahan hierarki tantanan otoritas sumber informasi, khususnya dalam hal keagamaan. Dengan modelnya yang meneriakkan jargon dasar “menyelaraskan prinsip-prinsip keagamaan dengan perubahan sosial”, gerakan ini telah menempatkan kedua hal itu secara berdampingan. Bahkan dalam karyanya “*Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam*”, Madjid secara tegas meletakkan dinamika sosial diatas prinsip dasar pemahaman keagamaan. Di antara ide yang ia gaungkan adalah menuntut peninjauan ulang atas ide-ide keIslaman klasik dan membawanya kepada gagasan-gagasan yang berorientasi masa depan.³⁰ Yang patut digarisbawahi di sini adalah, semenjak ide ini “dilemparkan” kekhlayak ramai, gerakan Islam liberal di Indonesia menjadi lebih hidup dan berani menampakkan dirinya untuk mengkaji dan merekonstruksi ulang ide-ide mapan yang sudah baku, termasuk di dalamnya konsep wahyu.

Bentuk pengkajian pengkajian ulang kosep wahyu (baca: Qur`an) sebagaimana bisa ditebak adalah kajian latar belakang atau konteks kesejarahan turunnya ayat-ayat Qur`an. Pada poin ini, produk-produk penafsiran para *mufasssir* klasik dicoba dicocok-cocokan dengan dinamika sosial yang terjadi saat itu, baik dari segi politik, ekonomi, pendidikan maupun permasalahan sosial lainnya. Hasilnya, sebagaimana disebut Amin Abdullah, bahwa pandangan seperti itu telah melahirkan sikap *projectionists*, yang memposisikan agama dan teks keagamaan sebagai salah satu aspek dalam sosial yang begitu luas.³¹ Unsur-unsur normatif yang terkandung di dalamnya tidak lagi dianggap sakral dan dihukumi sebagai sosio-ritual keagamaan belakan. Artinya, budaya sosial di sini telah menggeser posisi teks agama dengan melunturkan sakralitasnya.

Hal ini sedikit banyak mirip dengan kasus Abid al-Jabiri, yang awalnya mengkritisi pendekatan sarjana kelompok liberal, namun akhirnya dia sendiri jatuh kedalam apa yang ia sebut sebagai *al-salafiyyah al-istishraqiyyah*.³² Cara baca model filologi seperiti ini, menurut al-Jabiri hanya akan berakhir pada penyimpulan bahwa *turath* Islam berasal dari Yahudi, Nasrani, Yunani ataupun respon atas dinamika sosial yang berkembang saat itu. Di antara kesalahan yang dilakukan oleh model pembacaan seperti ini adalah adanya demarkasi antara Qur`an sebagai *kalām Allah* (normative) dan sebagai pembawa pesan tersirat. Sebagai *kalām Allah*, Qur`an disini dipandang tingkat kemurniannya masih terjamin sepenuhnya.

³⁰ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, 2-3.

³¹ Muhammad Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 31.

³² Muhammad Abid al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turath* (Beyrut: Markaz Dirāsāt Wahdah ‘Arabiyyah, 1980), 14.

ini terjadi saat Qur`an disampaikan dari malaikan kepada Rasul secara langsung, meminjam istilah Naṣr Hāmid Abū Zayd, periode ini disebut sebagai *tanzīl*. Karena ia berasal dari sumbernya, maka validitasnya pun terjamin. sedangkan sebagai pembawa pesan, Qur`an yang ada sekarang dianggap sebagai kumpulan kandungan makna yang tersirat bukan yang tersurat secara jelas. Menurut mereka, Qur`an harus diamalkan sesuai kandungan maknanya (*ta`wīl*) bukan sesuai teks yang tertulis. sebab teks menurut mereka selalu mengikuti konteks. Oleh karenanya, yang harus dipengang adalah ide-ide dasarnya, bukan gagasan parsial yang merupakan produk penafsiran ulama klasik.

Catatan selanjutnya bahwa apa yang ingin diangkat melalui pemisahan teks dan konteks, adalah seolah-olah ingin mengatakan bahwa Qur`an sebagai teks tidak mampu memberikan gambaran yang jelas sebagai pegangan. Di sini, Qur`an ataupun sunah dinilai sangat minim atau bahkan sama sekali tidak memberikan dampak signifikan dalam menundukkan model berfikir, justru menurut mereka konteks sejarahnya yang berandil besar terhadap proses tersebut. Di sini tampak jelas “proyek” dekonstruksi yang ingin dijalankan terhadap konsep wahyu. Awalnya digambarkan sebagai kumpulan makna atau pesan-pesan yang tersirat dan akhirnya diperlukannya sebuah metode kontekstualisasi antara teks dan konteks dinamika sosial yang berkembang. Singkatnya, Qur`an, sunah ataupun produk penafsiran para ulama klasik ingin digolongkan sebagai produk budaya yang selalu membutuhkan revisi demi revisi melalui apa yang Greg Barton sebut “kontekstualisasi *ijtihād*”.³³ Melalui metode kontekstualisasi ini, makna dasar dari wahyu baik itu Qur`an ataupun sunah coba disesuaikan dengan kebutuhan zaman.

Sampai di sini tampak jelas bahwa apa yang dimaksud dengan pembaharuan atau kontekstualisasi oleh pendukung liberalisasi memiliki perbedaan yang sangat signifikan dengan apa yang dijelaskan dalam definisi di atas. *Pertama*, jika *tajdīd* dalam definisi di atas dipandang sebagai sebuah istilah yang memiliki fakta historis yang terhubung dengan hadits Nabi, maka menurut kelompok ini *tajdīd* ditempatkan sebagai keniscayaan sebagai dampak dinamika perkembangan sejarah. Dampaknya *tajdīd* yang mulanya harus merujuk Qur`an dan sunah sebagai panduan pokoknya, kini kedua teks tersebutlah yang menjadi harus *ma`mūm* kepada dinamika perubahan sejarah. Ini terjadi sebagai dampak dari gagasan mereka yang menilai universalisme Islam hanya dapat berjalan selama Islam dan segala yang berkaitan dengannya mampu mengadopsi segala macam tantangan dan perubahan zaman. *Kedua*, dasar konsep pembaharuan yang dipercayai oleh penggerak liberalisme dibangun berdasarkan kontemplasi epistemologis.

³³ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 1999), 44.

Yaitu sebuah pengerahan daya dan upaya dalam merumuskan sebuah konsep ataupun cara pandangan yang murni filosofis, dalam artian berdasar pada akal. Sebaliknya, *tajdīd* menurut lawan mereka dibangun berdasarkan pijakan jelas dan orisinil, bersumber dari Qur'an dan penjelasan Rasul, yang disampaikan secara turut dari generasi kegenerasi. Kelompok kedua, melihat pembaharuan secara konseptual sebagai sesuatu yang sudah baku dengan berlandaskan cara pandang yang Islami tanpa disertai dengan peminjaman nilai-nilai dari peradaban selain Islam.

Pluralisme Agama

Pluralisme merupakan suatu paham yang hendak “mendamaikan” perselisihan antara pemeluk agama satu dengan agama lainnya. Prinsip utamanya menurut Legenhauseng, adalah peletakkan sikap toleransi hak-hak individu dan kebebasan di atas segala norma ataupun segala macam doktrin keagamaan yang ada.³⁴ Oleh karena itu, mereka menyangkal otoritas segala macam klaim kebenaran yang ada, dengan meletakkan semua agama dan pemahaman keagamaan sejajar. Semuanya benar, tidak ada yang paling benar, atau jika satu pemahaman yang mungkin salah, maka semua pemahaman keagamaan juga mengandung unsur kesalahan. Dampaknya setiap orang harus mempercayai kepercayaan religiusnya masing-masing tanpa harus menyalahkan keimanan orang lain. Secara prosedural sikap ini akan melahirkan toleransi mutlak, yaitu sikap menerima segala macam perbedaan pada semua aspek, termasuk perbedaan agama, selama tidak mengganggu hak dan kebebasan orang lain.

Secara umum, pluralisme agama merupakan satu gerakan teologis yang lahir sebagai dampak liberalisme politik yang berakar pada protestanisme liberal yang memicu kemarahan kaum konservatif Kristen. Gerakan liberal ini memiliki beberapa varian. Varian *pertama*, lebih bersifat normative. Artinya, gerakan ini mengajarkan saling menghargai antara pemeluk agama. namun penghargaan yang dimaksud telah merambah pada wilayah pengakuan kebenaran atas validitas agama orang lain. *Kedua*, lebih kepada soteriologis dan aletis, yaitu sebuah doktrin yang mengajarkan bahwa keselamatan ada pada semua agama, selain itu ia juga mengajarkan bahwa kebenaran agama harus ditemukan dalam agama-agama lain dengan tingkat derajat yang sama antar masing-masing agama. Tidak ada satu pun agama yang berhak mengklaim secara eksklusif hal tersebut. Poin ini mengajarkan bahwa selama kita beragama, apapun macam agamanya, maka sudah pasti ia akan mendapatkan keselamatan. *Ketiga*, dari segi epistemologis dan deontis. Paham ini berdampak pada cara pandang para pengikutnya. Mereka melihat agama-agama memiliki posisi tawar yang

³⁴ M. Legenhauseng, *Pluralitas dan Pluralisme Agama* (T.t.: Shadra Press, 2010), 9-14.

sama. Karenanya dipenuhinya kehendak tuhan tidak secara langsung membuat orang harus menerima kebenaran salah satu agama.³⁵

Ide toleransi sebagai basis pluralisme sejatinya bukan tanpa cacat. *Pertama*, toleransi yang digulirkan sejatinya hanyalah sebuah usaha dalam untuk menjebatani konflik yang terjadi. Akibatnya, mungkin beberapa permasalahan dapat diredam dengan jalan ini, namun secara tidak langsung sikap ini malah menghapus atau bahkan mengeleminasi perbedaan-perbedaan mendasar dalam setiap agama, khususnya permasalahan-permasalahan akidah, baik itu konsep ketuhanan, wahyu, keselamatan dan sebagainya. Jadi dalam hal ini pluralisme agama yang digaungkan sebenarnya hanyalah sebuah usaha yang ditawarkan untuk menyelesaikan percikan-percikan konflik yang terjadi di antara berbagai macam tradisi keagamaan yang lebih bersifat doktrinal, bukan praktis. Akhirnya, aspek-aspek lain yang tidak kalah pentingnya semisal hukum agama, masyarakat, nilai-nilai moral yang terkandung dalam setiap agama menjadi diabaikan atau bahkan dibumihanguskan.

Kedua, adanya pendiskreditan aspek-aspek moral, hukum dan nilai-nilai agama, secara logis juga telah menafikan ajaran agama itu sendiri. Contohnya, dalam Islam dikenal konsep aurat yang harus dijaga dengan sangat ketat. Bahkan permasalahan ini, menjadi *trade mark* yang mempengaruhi tingkat kesolehan seorang hamba, tentunya dalam segi penampilan. Kyai cenderung berpakaian tertutup, rapi, berpeci dan sebagainya, sedangkan abangan ataupun orang dengan tingkat keimanan di bawah kyai pakainnya lebih simple atau minim, ini juga berlaku bagi perempuan dengan hijabnya. Namun, hukum ini tentu tidak dikenal di agama Hindu, Budha ataupun Konghucu. Lantas, pemaksaan seorang muslim kepada non muslim untuk mau dan menerima cara mereka berpakaian tentu akan menimbulkan permasalahan tersendiri, begitu halnya sebaliknya. Ini menjelaskan bahwa selain aspek-aspek akidah ada elemen-elemen lain yang akan terpengaruh dengan pendiskreditan ini.³⁶

Ketiga, pluralisme agama yang diklaim sebagai keniscayaan yang logis, pada hakekatnya mengandung sebuah cela yang cukup besar. Cela ini terletak pada penyisihan peran akal yang seharusnya mampu menerjemahkan pesan-pesan yang terkandung dalam masing-masing agama, tanpa harus menganggap semua agama salah. Sebagai mana poin kedua di atas, yang seharusnya ditawarkan oleh pendukung sekularisasi adalah sikap toleransi atas pluralitas keagamaan baik itu dalam segi normatif sekaligus praktis. Namun yang terjadi, perbedaan pada aspek praktis dijadikan legitimasi untuk menggugurkan aspek-aspek normatif yang dikandung. Artinya, mereka gagal menggunakan akal sebagai sarana meningkatkan pemahaman keagamaan

³⁵ Ibid., 34, 38-41.

³⁶ Ibid., 106-108.

sekaligus pemecah perselisihan. Sikap ini tentunya telah menciderai peran akal itu sendiri. Padahal di saat bersamaan, pendukung pluralisme agama ini telah mengagungkan akal di atas yang lain.

Keempat, secara historis lahirnya perspektif pluralisme agama, sejatinya lahir sebagai bentuk trauma sejarah yang terjadi di dunia katolik dan protestan.³⁷ Padahal jika mereka mau menengok sejarah perkembangan sikap pluralis dalam sejarah Islam kita akan menemukan contoh yang sangat baik, sebut saja kasus di Turki pasca penaklukan Konstantinopel oleh Sultan Muhammad al-Fatih, bukan Turki di tangan Mustafa Kamal Attaturk.³⁸ Di tangan al-Fatih pluralitas keagamaan dijaga dengan baik, tanpa menciderai satu sama lain, ini juga dapat dilihat di Madinah sebagaimana dicontohkan oleh Rosul melalui *mithāq al-madīnah*. Adapun Turki model Attaturk yang telah mengadopsi sekularisme model Barat secara mutlak, malah menghancurkan ajaran Islam sampai kedasar. Pertanyaannya apakah Turki model ini maju dan berkembang pesat? Jawabnya tidak. Sekularisasi yang diadopsi Turki tidak melahirkan kemajuan baik dalam bidang infrastruktur, ekonomi, politik, maupun pendidikan. Bahkan sebaliknya, situs-situs sejarah peninggalan masa lalu banyak yang rusak bahkan hancur, dahulu Turki yang terkenal sebagai pusat peradaban, di era Attaturk malah mengalami keterbelakangan pendidikan dibanding negara-negara sekitarnya. Dalam bidang ekonomi, jika dibandingkan masa Usmaniyah dan Inggris ternyata pihak yang disebut pertama lebih mampu menjaga stabilitas harga dibandingkan dengan dunia Barat yang mengusung pluralisme agama. Singkatnya, dalam sejarah Islam tercatat, bahwa pengadopsian nilai-nilai dari peradaban lain tidak membantu memajukan duni Islam, malah sebaliknya. Sehingga dapat dikatakan, bahwa pengadopsian nilai-nilai pluralisme agama sangat mungkin untuk menimbulkan problematika yang lebih dari yang pernah terjadi.

Permasalahan mendasar yang tampak dari penjelasan di atas adalah cara memandang fenomena keagamaan. Kaum pluralis melihat fenomena itu sebagai suatu pengalaman biasa yang sama seperti kejadian-kejadian lain sosio kemasyarakatan. Selain itu, ada juga anggapan bahwa tidak ada keharusan untuk menerima dan mengakui informasi yang disampaikan oleh Nabi ataupun para ulama terdahulu. Di sini pluralis menampilkan dirinya sebagai suatu pengantar menuju satu tradisi yang menurut mereka “baru”. Tradisi ini menurut mereka merupakan satu respon manusiawi terhadap kejadian nyata, yang bentuk ataupun modelnya sepenuhnya berada dalam kendali manusia ketimbang Tuhan. Singkatnya, mereka menjadikan individu sebagai standar setiap kebenaran dari pemahaman yang mereka

³⁷ Busthami. M. Said, *Pembaharu dan Pembaharuan*, 114.

³⁸ M. Arfan Muammar, *Majukah Islam dengan Menjadi Sekuler (Kasus Turki)* (Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies, 2007), 66.

capai. Di lain pihak, anggapan seperti itu tentunya tidak sejalan dengan pemahaman yang selama ini ada di Islam. Tradisi “baru” yang coba dicapai oleh kaum pluralis, dalam perspektif Islam -yang menurut mereka klasik, dilihat dilihat sebagai sebuah *bid'ah* yang cenderung menuntun kepada jalan menuju kesyirikan. Jalan ini, adalah jalan yang menutupi sekaligus mengkaburkan konsen seorang muslim terhadap informasi yang telah disuguhkan oleh ulama yang otoritatif, yang berimplikasi praktis. Selain itu, jika kita kerucutkan, maka penolakan kaum “klasik” terhadap pluralisme terbagi kedalam dua alasan utama; *pertama*, keragaman kultur budaya tidak mengharuskan pemahaman seseorang atas agamanya untuk berubah. *Kedua*, klaim universalisme konsep Tuhan tidak ubahnya merupakan ajakan untuk memeluk agama baru, yaitu agama tanpa agama, atau agama tanpa Tuhan. Singkat kata, pluralisme agama yang disebut-sebut sebagai pembaharuan pemikiran sebenarnya merupakan ajakan kepada “agama baru”.

Penutup

Dari penjabaran di atas dapat kita simpulkan; *pertama*, *tajdīd* atau gerakan pembaharuan yang telah mengalami problematika penafsiran. Tafsir pertama didasarkan keterangan *athār* ulama terdahulu yang menggambarkan gerakan pembaharuan sebagai usaha guna mengembalikan individu dan segala yang berkaitan dengan kehidupannya ke jalan Islam sebagaimana dipahami dari teks agama yang benar. Adapun jika terjadi persilangan antara teks dan konteks, maka akan diambil jalan tengah yang tidak mendeskreditkan aspek-aspek tekstual dalam agama. Artinya, *tajdīd* model ini tidak memisahkan aspek kehidupan sosial dan ruhani, sehingga model pembaharuan yang digiatkan berorientasi pada pengembalian cara pandang dan hidup yang integral antara aspek fisik dan metafisik. Sedangkan pemahaman kedua, lebih menggambarkan *tajdīd* sebagai sebuah dekonstruksi hal-hal klasik yang berbeda dengan konteks kekinian. Ide yang diusung tidak ditemukan dalam literatur cendekiawan muslim klasik, namun banyak ditemukan sebagai buah adopsi dari gagasan-gagasan yang lahir dan berkembang di dunia Barat. Artinya ide pembaharuan yang diusung hanyalah merupakan duplikasi atau adopsi dari konsep-konsep yang terdapat dalam tradisi keagamaan dan peradaban Barat.

Kedua, dari segi akibat. Ide pembaharuan yang diadopsi dari dunia Barat menyebabkan beberapa dampak yang cukup fundamental. Dampak tersebut dapat dibagi kedalam tiga poin utama; penyebaran cara pandang relativisme yang akan menyangsikan segala sesuatu, termasuk kebenaran agama atau apapun yang ia yakini. Termasuk di dalamnya akan melahirkan sikap dekonstruktif atas konsep-konsep dasar dalam Islam seperti wahyu, Qur'an, sunah, manusia, perbuatan baik dan sebagainya. Lebih jauh, hal ini akan mengkerucut pada pengakuan seluruh agama benar, baik dalam tataran

normatif maupun maupun praktis. Singkatnya, meskipun objek pembaruan sama, yaitu manusia dan cara berfikirnya, namun apa yang ditawarkan Islam dan pendukung sekularisme di Indonesia khususnya tidaklah sama. Dalam Islam segala gagasan ataupun fenomena sejarah akan dikembalikan kepada teks agama untuk diuji ulang validitasnya, sedangkan bagi kaum sekular, hal-hal semacam keseragaman aspirasi, pengaruh perubahan sosial, ekonomi, politik dan sebagainya menjadi barometer yang menilai validitas teks yang ada.

Daftar Rujukan

- ‘Imārah, Muhammad. *Dalīl al-Imām Ilā Tajdīd al-Khitab al-Dīn*. Kairo: Maktabah Hay’ah al-‘Āmmah al-Miṣriyyah, 2003.
- Abdullah, Muhammad Amin. *Studi Agama Normativitas atau Historitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Attas (al), Syed Muhammad Naquib, *Islam dan Sekularisme*. Bandung: Institut Pemikiran dan Pembangunan Islam (PIMPIN), 2010.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Buṣūl, As‘ad Namir. *Sheikh Muhammad Rashīd Riḍā's Political Activities: A Struggle for the Revival of an Orthodox (Salafī) Islamic State*. Berkeley: University of California, 1974.
- Efendi, Djohan et. al. (ed.). *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Jakarta: LP3ES, 2003.
- Ghazālīy (al), Abū Hāmid. *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Sulayman Dunyā. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Grose, George B. et al. *Tiga Agama Satu Tuhan*. Bandung: Mizan, 1999.
- Jabiri (al), Muhammad Abid. *Nahnu wa al-Turath*. Beyrut: Markaz Dirāsāt Wahdah ‘Arabiyyah, 1980.
- Jahanbakhs, Farough. *Islam, Democracy, and Religious Modernism in Iran (1953-2000); From Bāzargān to Soroush*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001.
- Jawhary (al), Isma‘il Ibn Hammād. *Mu‘jam al-Ṣiḥah*. Beyrut: Dār al-Ma‘ārif, 2008.
- Jawziyyah (al), Ibn Qayyim. *‘Awn al-Ma‘bud Sharh Sunan Abi Dawud*, vol. 11. Madīnah: Maktabah al-Salafiyah, 1969.
- Kilani (al), Majid ‘Irsan. *Misteri Masa Kelam Islam dan Kemenangan Perang Salib*, terj. Asep Sobari et. al. Bekasi: Kalam Aulia Mediatama, 2007.
- Legenhauseng, M. *Pluralitas dan Pluralisme Agama*. T.t.: Shadra Press, 2010.
- Madjid, Nurcholis. *Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat*. T.t.: t.p., 1970.

- _____. “Pijakan Keimanan bagi Fiqih Lintas Agama” dalam *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif –Pluralis*, ed. Mun'im A. Sirry. Jakarta: Paramadina, 2004.
- _____. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.
- Manzūr, Ibn. *Lisān al- 'Arab*, vol. 3. T.t.: Dār Ṣādir, 2003.
- Mawdūdīy (al), Abū al-A'lā. *Tārikh Mūjaz Tajdīd al-Dīn wa Ihyā'ihī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1964.
- Muammar, M. Arfan. *Majukah Islam dengan Menjadi Sekuler (Kasus Turki)*. Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies, 2007.
- Mustofa, Imron. “Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran al-Qur'ān Abdullah Saeed”, *ISLAMICA: Jurnal Studi KeIslaman*, vol. 10, no. 2. Maret 2016.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1996.
- _____. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Rahardjo, Dawam. *Pengantar Dekonstruksi Islam Madzhab Ciputat*, ed. Edy A. Effendy. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999.
- Rasjidi, H. M. *Koreksi Terhadap Dr. Harun Nasution, tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Said, Busthami M. *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam*, terj. Mahsun al-Mundzir. Pusat Studi Ilmu dan Amal, 1992.
- Shākir (al), Ibn. *Tabyīn Kidzbi al-Muftarī fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al- 'Ash'ārīy*. Kairo: Maktabah al-Azhariyah li al-Turath, 1999.
- Sijistany (al), Abū Dawūd Sulayman b. al-Asy'ats. *Sunan Abī Dawūd*. Beyrut: Dār Ibn Ḥazm, 1998.
- Soroush, Abdolkarim. “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge”, dalam *Liberal Islam: A Source Book*, ed. Charles Kurzman. New York: Oxford University Press, 1998.
- Syaf'ie, Imam. *Retorika dalam Menulis*. Jakarta: Dependikbud, 1988.